رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم

بقلم
الدكتور زكى نجيب محمود
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

١ ــ حياته وكتبه

ولد ديفد هيوم فى أدنبره ــ بأسكتلنده ــ فى السادس والعشرين من أبريل عام ١٧١١ من أسرة وسط بين الفقر والغنى ، ومات أبوه وهو لم يزل بعد رضيعاً ، ولسنا ندرى كيف تلقى ديفد تعليمه ولا أين فكل مايرويه لنا فى كتابه « حيــاتى » لايزيد على شذرات قليلة لاتكون من صورة نشأته إلا جانباً ضئيلا ، وكم كنا نود أن يسهب فى ذكر العوامل التى أثّرت فى تكوينه حتى استطاع أن يخرج كتابه الرئيسى « رسالة فى الطبيعة البشرية » قبــل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره ، بل إن فكرته قد اختمرت كلها فى عقله ــ كما يقول ــ وهو لم يزل طالباً لم يبلغ العشرين ، إننا قد نتصور أمثال هذا الإنتاج المبكر فى عالم الفن أو العلوم الرياضية ، لأنها أمور قد تجىء بها لمعة من بصيرة موهوبة ، أما الفلسفة فالأرجح ألا تتكامل لصاحبها إلا بعد عمر تتهيأ له فيه فرصة التأمل الطويل والدراسة المتشعبة والمقارنات الكثيرة

لكن ليكن من نشأة صاحبنا مايكون ، فحسبنا فى هذا المقام أن نعلم أنه فى صدر شبابه قد أنتج هذا الكتاب ليذيع به فى الناس فلسفة مبتكرة غيرت مجرى الفكر الفلسفى من بعده ، وماتزال تغيره حتى يومنا هذا ، ولقد تشبثت به الفكرة الجديدة التى عارض بها مألوف الفلسفة فى عصره ، تشبثاً لم يستطع معه أن يزاول عملا يرتزق منه ، فاكتفى بدخله الضئيل ، ليحيا حياة الشظف بحيث ينصرف بجهده إلى الدرس والتأمل ، وأين يكون ذلك ؟ إن فيلسوفنا الشاب ليرحل عن بلاده قاصداً إلى فرنسا ، ثم يُلقى رواسيه فى قرية هادئة هى « لافليش » التى عرفت بكليــة الجزويت التى كان ديكارت قد تخرج فيها ، وهناك فرغ هيوم من كتابه « رسالة فى الطبيعة البشرية » الذى وصفه عندئذ فى خطاب منه إلى صديق فقال : « إنه مشروع ضخم وضعتُ خطته قبل أن أبلغ الحــادية والعشرين ، وأنشأته قبل أن أتم الخامسة والعشرين »

أما وقد أتم هيوم « رسالته » فلم يعــد هناك مايدعوه إلى إطالة الإقامة فى « لافليش » ، فغادرها

إلى جولة قصيرة فى أنحاء مختلفة من فرنسا ، ثم عاد إلى لندن فى سبتمبر من عام ١٧٣٧ ، وهناك أخذ يسعى عند الناشرين ، حتى نشر له الجزءان الأول والثانى من « الرسالة » عام ١٧٣٩ ، ثم نشر الجزء الثالث والأخير بعد ذلك بعام ، وكان وهو فى انتظار النشر لا ينفك مراجعا لما كتب ، ليخفف من الآراء الدينية والأخلاقية ، وليصقل الأسلوب ويصلح العبارة ، ومع ذلك الحرص كله فقد أسف فيما بعد أسفاً شديداً على تسرعه فى النشر لأنه رغم هذا الحرص وهذه العناية ، فقد صدرت « الرسالة » وفيها كثير من فجاجة الشباب وسذاجته ، وفى هذا يقول «لقد عاودنى الندم مئات المرات ومئاتها على تسرعى فى النشر » وتراه يعلل هذا التسرع تارة بأنه خشى أن يسبقه سابق إلى نشر أفكار شبيهة بأفكاره ، وكان يريد لنفسه أن يكون أول من يعلن هذا الطريق الفلسفى الجديد ، وتارة أخرى بأنه خجل أن يظهر أمام أهله وأصدقائه بمظهر من أضاع وقته سدى .

وصدرت « الرسالة فى الطبيعة البشرية » A treatise of Human Nature لا تحمل اسم صاحبها ولا أى اسم آخر من أسماء العظماء الذين اعتاد المؤلفون أن يستندوا إليهم ؛ فقد أراد هذا الفيلسوف الشاب أن يواجه القارئ بكتابه مواجهة مباشرة فيرفعه أو يخفضه تبعاً لما يراه فى ذاته من قيمة كبيرة أو صغيرة ، غير متأثر باسم أحد ؛ لكن وا أسفاه ، فقد « ولدت الرسالة ميتة من المطبعة ، لم تستثر حتى ولا الهمس بين من يتحمسون لها » — على حد قول هيوم نفسه عنها — مع أنه كان يظن أن عالم الفكر سيرتج لها ارتجاجاً ، لأنها فى الحق قد جاءت بالمبتكر الجديد ؛ فضاق الفيلسوف الشاب نفساً لهذه الهزيمة النكراء ؛ إذ ما غناء فكرة جديدة لا تجد لها بين الناس قارئاً ؟ لا ، بل إن الأمر لم يقف عند حد امتناع الرواج ، فجاوزه إلى اضطهاد من يقرأ هذا الكتاب من طلاب الجامعات ! وإنه ليروى فى هذا الصدد أن آدم سمث (عالم الاقتصاد) كان يدرس الفلسفة عندئذ فى كمبردج ، فرآه المشرف عليه هناك يطالع « رسالة » هيوم ، فوجه إليه أشد اللوم لأنه يقرأ كتاباً بعيداً عن العرف الجامعى فى طريقة البحث وأسلوب التفكير .

وبعد أعوام يائسة ، عاود صاحبنا الأمل من جديد ، فصمم على أن يتناول كتابه بالمراجعة والتعديل ، معترفاً بأنه قد تهور فى نشره مستعجلا شهرته ، وفى ذلك يقول : لقد اقترفت خطيئة يقترفها كثيرون ، وأعنى بها حماقة الذهاب إلى المطبعة قبل الأوان » ؛ ولكى يكفّر عن هذه الخطيئة أعاد كتابة أجزاء الرسالة الثلاثة ، بحيث أراد أن يخرج كل جزء منها فى كتاب مستقل ، بعد أن يراجعه ويجوّده ، وبدأ بالجزء الأول الخاص بالإدراك العقلى ، فأخرجه فى كتاب مستقل وأطلق عليه اسم « بحث فى العقل البشرى » An Enquiry Concerning Human Understanding ؛ ذلك أن هيوم كان فى « الرسالة » طموحاً مسرفاً فى طموحه ، فأراد أن يطبق فى كتاب واحد مبدأه الجديد على شتى نواحى الطبيعة البشرية من عقل وعاطفة وسلوك ؛ لكنه أراد الآن أن يخرج كل موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة — وهى التى تكوّن على التوالى أجزاء « الرسالة » الثلاثة — فى بحث خاص مستقل ؛ وبدأ تنفيذ مشروعه الجديد « بالبحث فى العقل البشرى » — كما أشرنا — الذى كانت مادته هى نفسها مادة الجزء الأول من « الرسالة فى الطبيعة البشرية » لكنه اختلف عنه فى وضوح العبارة وجودة العرض ، فأحسن النقاد لقاءه هذه المرة ، حتى لقد أخذ هيوم على الفور فى تنفيذ الخطوة الثانية من مشروعه الجديد ، وهو إعادة نشر أجزاء « الرسالة » فى كتب مستقلة ، فأخرج سنة ١٧٥١

كتابه الثانى « بحث فى مبادئ الأخلاق » Enquiry concerning the Principles of Morals ، يعيد به مادة الجزء الثالث من أجزاء « الرسالة » ؛ فجاء العرض فى هذه المرة أيضاً أجود وأوضح ؛ وأما الجزء الثانى من أجزاء « الرسالة » وهو الجزء الخاص بالعواطف ، فلم يحدث أن أخرجه فى كتاب مستقل كما كان يعتزم له ، واكتفى بنشر بعض مادته فى مقالة .

واعجبْ لهذا الفيلسوف الذى غيرّ مجرى الفلسفة من بعده ، يتقدم مرتين إلى جامعة أدنبره ليشغل منصب الأستاذية فيها ، فَيُرَدُّ فى المرتين ؛ فيتجه باهتمامه وجهة أخرى هى كتابة التاريخ ، فكان أن أخرج كتاباً من ثلاثة مجلدات يؤرخ فيه لبلاده على صورة فريدة ، وهى أن يكرّ بالتاريخ راجعاً من نهايتــه إلى بدايته ، محاولا أن يقف من الموضوع موقفاً محايداً لا يتأثر بأهواء النزعة الوطنية ونزواتها .

ولانستطيع أن نكتب موجزاً للحياة الفكرية التى عاشها هيوم ، دون أن نشير إلى علاقته بجان جاك روسو ، فقد عمل هيوم بضعة أعوام موظفاً فى السفارة البريطانية بباريس ، عرف خلالها أئمة الفكر فى فرنسا ، إما معرفة باللقاء المباشر أو معرفة بالتراسل ، ومن هذا الصنف الثانى كانت معرفته بروسو أول الأمر ، فعرف منه أنه يود لو ارتحل إلى إنجلترا ليقيم بهــا حيناً ، فكتب له من فوره يبدى له استعداده أن يهيئ له وسيلة السفر والإقامة ، واتفق الفيلسوفان على موعد يلتقيان فيه ليسافرا معاً إلى إنجلترا بعد أن أعدّ هيوم لصديقه الفرنسى أسباب الإقامة ؛ وفى يناير سنة ١٧٦٦ وصل الزميلان إلى لندن ، لكن الصداقة بين الرجلين لم تلبث أن انقلبت عداوة ما تزال حتى يومنا هذا موضع بحث لكشف غموضها ؛ ولقــد كتب روسو مقالا عنيفاً يهجم به على صديقه القديم وعدوه الجديد ، فاضطر هيوم لكتابة مقال يرد به ، وانتهز ناشر هذه الفرصة النادرة ، فنشر المقالين معاً فى كتيِّب ما لبث أن ذاع ذيوعاً واسعاً ، ولا عجب فقد اجتمع بين جلدتيه رجلان من معدنين مختلفين أشد اختلاف ؛ فأما روسو فأبرع أسلوباً وأحمى شعوراً ، وأما هيوم فأقوى حجة وأعمق نظراً ، فكأنما جاء هذا الكُتَيِّبُ العجيب مناظرة بين العاطفة الملتهبة والعقل النافذ .

وانتهت معركة الحياة بفيلسوفنا ديفد هيوم إلى عودته إلى وطنه ، حيث أقام أخريات سنيه فى إدنبره التى كانت يومئذ تزخر برجال الأدب والفلسفة ، ثم أخذته العلة المستعصية ، وعرف أن الأجل قد دنا من ختامه ، فكتب سيرة لنفسه فى كتاب « حياتى » ومات فى الخامس والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٦ ، موصياً بمكان دفنه وبالعبارة التى تكتب على شاهد قبره ، فلم يشأ أن يكتب على الشاهد إلا اسمه وتاريخ مولده وتاريخ موته .

وفيما يلى قائمة بمؤلفاته :

١ — رسالة فى الطبيعة البشرية (١٧٣٨) ولها عدة طبعات ، أهمها الطبعة التى نشرها « سِلْبِى بِجْ » (L. A. Selby-Bigge) لما فيها من فهرس مفصل دقيق .

٢ — بحث فى الفصل البشرى (١٧٤٨) وهو إعادة عرض لمادة الجزء الأول من أجزاء « الرسالة » .

٣ — بحث فى مبادىء الأخلاق (١٧٥١) وهو إعادة عرض لمادة الجزء الثالث من أجزاء « الرسالة » .

وأهم طبعة لهذين الكتابين هى الطبعة التى نشرها « سِلْبِى بِجْ » لأنه قدم لها بمقدمة طويلة قارن فيها بين المادة التى وردت فيهما والمادة المقابلة لها فى « الرسالة » .

٤ — مقالات أخلاقية وسياسية (١٧٤٥) .

٥ — تاريخ بريطانيا العظمى

٦ – التاريخ الطبيعي (١٧٥٦ – ٦١)
٧ – بحوث سياسية (١٧٥٦ – ٦١)
٨ – محاورات فى الديانة الطبيعية – وقد نشر بعد موته
٩ – حياتى
١٠ – خطابات ديفد هيوم
وقد جمعت هذه المؤلفات كلها فى مجموعة نشرها Green and Grose

٢ – عرض لكتاب « رسالة فى الطبيعة البشرية »

(ا) تحليل الإدراك العقلى

موضوع الجزء الأول من أجزاء « الرســالة » الثلاثة هو المعرفة العقلية التى يحصّلها الإنسان : كيف يحصّلها وما قوامها ؛ والرأى عند هيوم فى ذلك هو أن المصدر الوحيد الذى لا مصدر ســواه لمعرفتنا بأسرها ، مهما تنوعت موضوعاتها ، هو الحواس بما تنطبع به من انطباعات مباشرة ، كما تنطبع العين – مثلا – ببقعة من اللون أو كما تنطبع الأذن بنبرة من الصوت ؛ ولا يقتصر الأمر فى هذا على الحواس الظاهرة وحدها ، بل يضاف إليها كذلك الحواس الباطنة التى تجعلنـــا نحس ما يجيش فى أنفسنا من الداخل من انفعالات ؛ حتى إذا ما زال المؤثر المسبّب لهذه الانطباعات ، وبقيت آثارها ، كانت هذه الآثار الباقية لدينا هى ما يطلق عليه هيوم اسم « الأفكار » ؛ فإذا قلنا – إذن – المعرفة كلها عند هيوم تنحلّ إلى انطباعات حسية وأفكار ، كنا كمن يقول إن المعرفة ترتد كلها إلى انطباعات حسية ، ما دامت الأفكار هى تلك الانطباعات نفسها بعد أن غابت مؤثراتها الخارجية ، وأصبحت صوراً ذهنية أو قل أصبحت ذكريات لما كان قد حدث للحواس حدوثاً مباشراً .

والفرق بين الحالتين – حالة الانطبـــاع الحسى المباشر وحالة الفكرة التى تتخلف عنه – هو فرق فى النصوع والوضوح ؛ فليس منا من لا يعرف الفرق بين إدراك الحرارة – مثلا – ساعة لسعة الجلد بالشئ الحار ، وبين إدراكها عند ما نستعيد ذكرى ما قد حدث ؛ فالثانية هى صورة من الأولى لكنها محال أن تبلغ مبلغها فى الوضوح ؛ فالتفرقة إذن واضحة بين إحساسى بالشئ حين أكون على صلة مباشرة به وبين صورته أستعيدها فى ذهنى حين لا يكون الشئ نفسه قائماً على مشهد منى أو مسمع أو ملمس ، وهيهات أن يختلط الأمر على أحد بين هذين الوجهين ، فلا يدرى أهو بصدد انطباع حسى مباشر أم بصدد فكرة ؛ اللهم إلا إذا اختلّ المرء عن مرض أو جنون ؛ فعندئذ فقط قد تتشابه علينا الحالات فلا ندرى أيكون ما ندركه إحساساً لشئ قائم فعلا أم تصوراً لفكرة فى رءوسنا بغير أصل خارجي يقابلها لحظة الإدراك .

وإذن . ففى مستطاعنا أن نقسم إدراكاتنا العقلية قسمين ، على أن يكون أســاس القسمة هو درجة الوضـــوح وقوة الأثر ؛ وإلا فلو نظرنا إلى تلك الإدراكات من حيث طبيعتهـــا لكانت كلها نوعاً واحداً هو ما تنطبع به الحواس ؛ فإذا جعلناها قسمين على أساس التفاوت فى درجة الوضوح ، أطلقنا اسم « الانطباعات » على أكثرها وضوحاً وأقواها أثراً ، واسم « الأفكار » على أقلها فى الوضوح وأضعفها فى الأثر ؛ فسمعك شيئاً أو رؤيته أو لمسه ، وكذلك حالاتك الداخلية من حب وكراهية ورغبة وإرادة ،

تكون « انطباعات » حين تكون جلية واضحة عميقة الأثر أثناء مباشرتها وممارستها ؛ ثم تكون هي نفسها « أفكاراً » حين تستعيدها فيما بعد باهتة اللون خافتة الصوت ضعيفة الأثر .

وعلى ذلك فلن نجد بين أفكارنا فكرة واحدة لا يمكن تعقبها إلى الانطباع أو الانطباعات التي كنا قد أحسسناها من قبل إحساساً مباشراً ، نعم يستطيع الفكر أن يركّب من حصيلته الحسية ما شاء من مركّبات تجئ وكأنما هي لا تشبه كائنات الواقع في شيء ، مما يوهم المتعجل أنللفكر مصادر غير المعطيات الحسية ؛ لكن هذه المركّبات الذهنية لو حللناها لوجدناها دائماً ترتد إلى عناصر مما جاءنا عن طريق الحواس بطريق مباشر ؛ فقد يصور الإنسان لنفسه — مثلا — جبلا من ذهب ، ثم يقول : أين في الدنيا الواقعة مثلُ هذا المخلوق الذي خلقتُه بفكري ؟ لكنه في الحقيقة لم يصنع سوى أن ركّب كائناً جديداً من أصلين حسيَّين هما الجبل والذهب ، فقد رأى جبلا وشهد ذهباً ؛ لا بل إنك لتستطيع أن تشطح بخيالك إلى ما هو أبعد من ذلك ، فتصور لنفسك حصاناً يتحلى بالفضيلة ، لكنك ستكون عندئذ ما تزال في حدود خبراتك المباشرة ، فقد رأيت حصاناً بالعين ، وشهدت أفعالا أطلق عليها اسم الفضيلة ، ثم جئت الآن تؤلف بين الخبرتين .

ومن الشواهد التي تؤيد القول بأن كل فكرة في رءوسنا يمكن ردّها إلى أصولها الحسية ، أن من حُرِم حاسةً حُرِم الأفكار التي كان يمكن أن تتركّب من الانطباعات الواقعة على تلك الحاسة المفقودة ؛ فالأعمى لا يعرف ما اللون ، والأصم لا يعرف ما الصوت ، فرُدَّ للأعمى بصره وللأصم سمعه تفتحْ لهما طريقاً جديداً تنساب إليهما منه أفكار لم يكن لهما بها عهد ؛ ومن هذا القبيل أيضاً أن تكون الحاسة المعينة سليمة لكنها لا تقع على شيء بعينه ، كأن تكون أنت سليم البصر لكنك لم ترَ الشيء الفلاني ، فعندئذ لا يصبح ذلك الشيء جزءاً من فكرك ؛ أو أن تكون سليم الذوق لكنك لم تذق طعاماً معيناً ، فعندئذ يستحيل عليك تصور مذاقه ، وهكذا ؛ وليس الأمر في هذا مقصوراً على الحواس الظاهرة من بصر وسمع وغيرها بل هو كذلك واقع بالنسبة إلى حواسنا الباطنية التي ندرك بها حالاتنا الوجدانية ؛ فمن الناس من لا يعرف كيف تكون العاطفة التي تدفع صاحبها إلى القسوة ، ومنْ طُبِعَ على الأنانية لا يتصور كيف تكون عاطفة الإيثار . .

وبناء على هذا الأساس في تحليل الأفكار وردّها إلى أصولها الحسية ، يكون لدينا مقياس نقيس به الفكرة لنتبين عناصرها ومقوماتها ؛ فماذا لو عثرت على فكرة استحال عليك أن تردّها إلى أصولها الحسية ؟ إنه لا مفر عندئذ من التسليم بأنها لا تعدو أن تكون مجرد لفظة تقال دون أن يكون لها « معنى » أي دون أن يكون لها مقابل من الحقيقة تشير إليه : وإن أمثال هذه الأفكار التي لا ترتد إلى أصول حسية ، لتكثر عند الفلاسفة الميتافيزيقيين ؛ فلا يخدعنّك أن تجد الفيلسوف الذي يستخدم أمثال هذه الأفكار المزعومة يُعَرِّفها ويحددها بسلسلة من اللفظ ، لأن الانتقال من لفظة إلى لفظة دون أن تنتهي بنا السلسلة إلى الأصل الحسي الذي بدأت عنده ، لا يدل إلا على أن المفكر بغير رصيد من خبرة مباشرة تؤيد أفكاره ، ولا غرابة أن يجيء الفكر عندئذ غامضاً ؛ وإن أي غموض يكتنف أفكارنا لينقشع إذا ما رددنا الفكرة إلى أصولها الحسية التي هي خبراتنا المباشرة .

ويلزم عما أسلفناه أن الفكرة في رءوسنا إما أن تكون بسيطة أو مركبة ، والبسيطة هي التي لا يمكن تحليلها ، أعني هي التي تكون صورة متخلفة عن انطباع

واحد معين ، كفكرتى – مثلا – عن اللون الأصفر وأما الفكرة المركبة فهى التى لا يمكن تحليلها إلى عناصر بحيث يكون كل عنصر صورة بسيطة متخلفة عن انطباع حسى معين ، كفكرتى عن « البرتقالة » يمكن تحليلها إلى لون وطعم ورائحة وشكل الخ ؛ ومالا يرتد على هذا النحو إلى مراجعه الحسية المباشرة يكون مجرد لفظ نردده بغير معنى .

لكن هذا القول يسلمنا إلى مشكلة عويصة ، هى كيف نفهم الألفاظ الكلية المجردة برغم أنها فى ذاتها لاتشير إلى انطباعات جزئية حسية معينة ؟ خذ كلمة « إنسان » فماذا يرد إلى ذهنك مما تعده أصلا لهذه الكلمة ؟ إن من صادفتهم فى حياتك كلها من أفراد الناس مختلفٌ بعضهم عن بعض ، فلاهم ذوو طول واحد ولا جنس واحد ولا مجموعة واحدة من العادات السلوكية ، لكن هؤلاء الأفراد المختلفين هم وحدهم الذين انطبعت بهم حواسك انطباعا مباشراً ، فإذا كانت الفكرة ذات المعنى هى التى يمكن ردها إلى انطباعات بعينها ، فإلى مَنْ مِنْ هؤلاء الأفراد ترد فكرة « إنسان » فى كليتها وتجريدها ؟ أتردّها إلى فلان ممن صادفوك ؟ لكن فلانا هذا مختلف عن كل مَنْ عداه من الناس من حيث الانطباعات التى جاءت إلى حواسك عنه ، فإذا جاز لك أن ترد فكرة « إنسان » إلى هذا الفرد من الناس ، فكيف يجوز لك بعد هذا أن تردّها هى نفسها إلى غيره من الأفراد برغم اختلافهم عنه فى انطباعاتك الحسية ؟ قد تقول ولكن أردّ فكرة « إنسان » إلى ماهو مشترك بين هؤلاء الأفراد ، فلا أردها – مثلا – إلى لون معين أو إلى سلوك معين أو إلى طول معين ، بل أردها إلى الصفات التى تجدها فى كل فرد من الناس ؛ ولكن ذلك يهدم المذهب من أساسه ، لأنه يقتضينا أن نجاوز حدود الخبرة الحسية المباشرة ، إذ الخبرة المباشرة لاتقدم إلينا إنساناً بغير لون وبغير طول حتى يجوز لنا أن نقول إننا نردّ فكرة « الإنسان » إلى أصل حسى مجرد من اللون والطول ؛ فلكيلا لاناقض أنفسنا لا بد أن نرجع فكرة « إنسان » إلى الانطباعات الحسية كما جاءت ؟ وما دامت لم تجئ إلا عن هذا الفرد بعينه أو ذلك الفرد بعينه ، فلا مندوحة لنا عن أن نجعل الاسم الكلى المجرد مشيراً إلى واحد فقط من هؤلاء الأفراد .

وهذا هو مايفسر به هيوم الأسماء الكلية المجردة ؛ فالاسم من هذه الأسماء إنما يشير إلى صورة ذهنية جزئية (أو إلى « فكرة » باصطلاح هيوم) على أن تكون هذه الصورة بدورها نسخة من انطباع حسى معين كنا قد انطبعناه فى خبراتنا المباشرة ، والانطباع لا يكون بالطبع إلا لمؤثر جزئى بكامل فرديته ، لاتعميم فيه ولا تجريد ، فالفكرة المجردة « إنسان » – كما يقول هيوم – تمثل أفراد الناس فى مختلف أحجامهم وصفاتهم ، ولا يتم لها هذا التمثيل إلا بإحدى وسيلتين فإما أننا نحشد فى رءوسنا صوراً لجميع أفراد الناس الذين صادفناهم ، ثم نشير إلى هذا الحد كله بكلمة « إنسان » وإما أننا نكتفى بصورة واحدة من تلك الصور الكثيرة ، صورة واحدة لفرد واحد معين ، فتكون هى المعنى الذى نشير إليه حين نستخدم كلمة « إنسان » ، ولما كانت الوسيلة الأولى مستحيلة على العقل الإنسانى ، فلم يبق إلا الوسيلة الثانية ، وهى أن نتخذ أحد الأفراد ممثلا لبقيتهم .

هكذا يتخلص هيوم من مشكلة الأسماء الكلية ، بأن جعل كل اسم منها مشيراً إلى صورة جزئية واحدة تمثل جميع أشباهها ، وبهذا يمكن رد فكرتها إلى أصلها الحسى الجزئى المفرد ؛ وبقى عليه أن يبين لنا كيف تلتئم الأفكار البسيطة داخل الرأس بعضها مع بعض بحيث تتكون منها الأفكار المركبة ، فكانت وسيلته إلى بيان ذلك أن قال إن ترابط الأفكار على

هذا النحو يتبع قوانين معينة ، وهى ثلاثة : التشابه ، والتجاور فى زمن الحدوث أو فى مكانه ، ورابطة العلة والمعلول ، أى أن الفكرة المعينة تستدعى زميلتها إذا كان بينهما تشابه ، أو إذا كانتا قد وقعتا فى لحظتين من الزمن متتابعتين ، أو وقعتا معاً فى لحظة واحدة ، أو إذا كانتا قد وقعتا فى موقع واحد من المكان أو فى موضعين متقاربين ، وكذلك تدعو الفكرة فكرة أخرى إذا كانت علة لها أو معلولة لها ، فرؤيتك صورة تستدعى إلى ذهنك صاحب الصورة لما بين الأصل وصورته من تشابه ، وذكرك مسكناً يستدعى المسكن الذى يجاوره لما بينهما من تجاور مكانى ، وتفكيرك فى جرح يستلزم تفكيرك فى الألم الذى يصاحبه لما بينهما من علاقة العلة بمعلولها .

ومن أهم المشكلات التى تعرض لها هيوم ، مشكلة « الهوية » التى بفضلها نقول عن شىء ما إنه هو هو برغم تعاقب اللحظات وتعاقب الانطباعات الحسية التى نستقبلها منه ، فإذا كان هذا المكتب الذى أمامى يرسل إلى حواسى لمعات من الضوء ولمسات من الصلابة تجتمع معاً داخل الرأس لتتكون منها فكرة مركبة هى ما أسميه بكلمة « مكتب » ، فلا بد لنا من مبـدأ يفسر لنا اعتقادنا بدوام وجود شىء معين فى الخارج ، هو الذى يبعث إلى الحواس بهذه الرسائل المتعاقبة ؛ فعلى أى أساس أحكم بأن ذلك الشىء موجود فى الخارج مع أن كل ما لدى عنه هو انطباعات حسية ، ثم على أى أساس أحكم بأن ذلك الشىء نفسه مستمر فى وجوده حتى ولو خرجت من الغرفة ولم تعد حواسى تتأثر بانطباعاته عليها ، وأخيراً على أى أساس أقول إنه هو هو المكتب نفسه كلما وقع بصرى عليه ؟ ألا يجوز أن يكون هناك مكتب آخر شبيه كل الشبه بالمكتب الأول ، وضع مكانه أثناء غيابى من الغرفة .

إن كل هذه الاعتقادات منى عن المكتب إنمـا ترتكز على مبدأ يجعل وجود المكتب مستقـلا عن إدراكى له ، ومن ثم فإننى أحكم بوجوده حتى ولو لم أكن أراه ولا ألمسه ، ثم أحكم بأنه مكتب واحد حتى ولو كنت أعاود رؤيته حيناً بعد حين ؛ وذلك المبدأ هو مبدأ تكوين العادات عند الإنسان ، فلو كان ارتكازنا على الحواس وحدها لقالت الحواس إننى لا أملك إلا انطباعاتى ولا أدرى إن كان هنالك شىء خارج تلك الانطباعات أو لم يكن ، ولو كان مرجعنا هو العقل لقال العقل إن المقدمات التى بين يدى ـ وهى سلسلة الانطباعات الحسـية ـ لا تنتج بالاستنباط وحده نتيجة تقول إن مجموعة الانطباعات المتتابعة تكون فى الحقيقة شيئاً واحداً وتأتى كلها من مصدر واحد واحتكامنا إلى العقل لا يضمن لنا أبداً أن يكون الذى نراه الآن ثم نغيب عنه ثم نعود إلى رؤيته لمرة أخرى فى يوم آخر هو هو نفسه الشىء ذاته لم يتغير ـ لكنها العادة التى تتكون من رؤيتنا لمجموعة جوانب متجاورة أو متتابعة ، فعندئذ إذا ما رأينا جانباً واحـداً فقط ورد إلينا بقية الجوانب بحكم العادة ، بحيث تصبح وكأنها متماسكة فى شىء واحد ؛ هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فإن صورتها وهى متماسكة تكون شديدة الشبه بصورتها حين أدرك الشىء فى لحظات متباعدة ، حتى ليدفعنى هذا الشبه الشديد بين ما رأيته بالأمس وما أراه اليوم إلى القول بأنه هو هو الشىء نفسه فى الحالتين ؛ ولولا « المادة » التى تشد الشبيه إلى شبيهه لرأيت كل حالة وكأنها مبتورة الصلة بأشباهها ولما أتيح لى أن أقول عن الشىء الواحد إنه واحد ، ولا أقول عنه إنه مستمر فى وجوده شيئاً واحداً .

وبهذا التفسير يستغنى هيوم عن افتراض وجود « جوهر » وراء أعراض الشىء ليضمن للشىء واحديته واستمرار وجوده ؛ فليس الذى يجعلنى أنا شخصياً

« واحداً » هو قيام جوهر غيبي خلف ما يبدو للعيان من سلوكي البدني ، بل إن هذه الواحدية ترتد إلى كون الظواهر التي بدت مني يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً يكوّن عند الرائي « عادة » مؤداها أن يتوقع كذا وكذا لو وقع بصره مني على السلوك الفلاني ؛ وكذلك الذي يضمن أن أكون كائناً مستمر الوجود بهوية واحدة هو التشابه الشديد بين النمط السلوكي الظاهر في لحظات مختلفة ، وشدة الشبه كفيلة أن تدمج الأشباه في الخيال دمجاً يجعلها كأنها كائن واحد مستمر .

ونلخص ما أسلفناه لنمضي في الحديث ، فنقول إنه لا أساس لمعرفتنا كلها إلا الانطباعات الحسية ، تلتئم وترتبط داخل رءوسنا وفق مبادئ ترابط المعاني وتداعيها فتتكوّن الأفكار المركّبة التي في رءوسنا ؛ وتعوُّدنا رؤية مجموعة معينة منها متلازمة دائماً ، هو الذي يميل بنا إلى القول بأن لهذه المجموعة مصدراً واحداً مستمراً ذا هوية معلومة — ونمضي في الحديث فنقول إن عملية التفكير بعدئذ إما أن يكون قوامها ربط فكرة بفكرة تقتضيها ، وإما أن يكون قوامها ربط فكرة بأصلها الخارجي ؛ أو بعبارة أخرى عملية التفكير إما أن تكون رياضية استنباطية نستولد فيها فكرة من فكرة ، وإما أن تكون متعلقة بأمور للواقع كما هي الحال في العلوم الطبيعية ؛ فأما الصنف الأول فنظري صرف ويقيني النتائج ما دامت مستنبطة استنباطاً صحيحاً من مقدماتها ، كأن تقول مثلا إن أربعة مضروبة في خمسة تنتج عشرين ، وإن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، ففي حالات كهذه لا نريد إلا أن تكون النتيجة متسقة مع مقدماتها ، وما دامت المقدمات صحيحة فلا بد أن تكون النتائج صحيحة .

وأما الصنف الثاني الذي نطابق فيه بين أفكارنا من جهة والواقع من جهة أخرى فلا يقين فيه ، لأن أي شيء أقوله عن أمور الواقع يجوز أن يكون نقيضه هو الصحيح ؛ فإذا قلت عن ورقة إنها بيضاء ، فما الذي كان يمنع عند العقل أن تكون لوناً آخر لولا التجربة التي دلتني على لون معين دون سواه ؛ وإذا قلت عن الشمس إنها ستشرق غداً كما أشرقت قبل ذلك ملايين المرات ، فإنما أقول ذلك على سبيل الترجيح ، وإلا فما الذي يمنع عند العقل ألا تشرق شمس بعد اليوم ؟ وهكذا ترى الفرق بعيداً بين التفكير العقلي الخالص الذي يولد فكرة من فكرة أخرى تحتويها ، والتفكير المرتكز على الخبرة الحسية .

وإذن فالخبرة الحسية وحدها — لا التفكير العقلي الخالص — هو المصدر الذي نستقي منه علمنا بالواقع ، ويستحيل علينا بغير تلك الخبرة أن نتوقع ما عساه أن يحدث من حوادث عالم الواقع ، وإلا فكيف يمكن لإنسان بعقله البحت وبغير خبرة حسية سابقة أن يعلم عن دويّ البارود إذا ما تفجّر ، أو عن جذب المادة المغنطسة للمعادن ؛ إلا أن ثمة من خصائص الوقائع الطبيعية ما يخيل إلينا أننا مدركوه بغير خبرة حسية ، كالعلاقات السببية بين الأشياء ، فقد يقال إننا بالعقل وحده ودون استناد إلى خبرة حسية سابقة نستطيع القول — مثلا — إن كرة من كرات البلياردو لو تحركت وصدمت كرة أخرى لحرّكتها ، لكن الأمر في حقيقته هو أن العلاقة السببية إنما تتكون عندنا بحكم عادة تنشأ لدينا من إطراد الارتباط بين الحادثة الأولى والحادثة الثانية اطرادا يجعلنا إذا ما وقعت الحادثة الأولى نتوقع حدوث الثانية ، ودون أن تكون هنالك ضرورة عقلية تقتضي ذلك ، فالعقل البحت وحده لا يستطيع أن يحكم بقوة المنطق الصرف أن حادثة ما كانت مسبوقة بكذا أو أنها ستلحق بكذا ، إنما هي التجربة وحدها التي تدلنا على ذلك ، فالحادثة التي هي سبب مستقلة عن الحادثة التي هي مسبَّب ، وتحليل إحداهما لا يدل على الأخرى ، فحركة الكرة

الثانية من كرتى البلياودو حادث قائم بذاته بالنسبة إلى حركة الكرة الأولى ، وليس فى أى من الحركتين أقل علامة تشير إلى ضرورة وجود الأخرى ، فاقذف بحجر فى الهواء واتركه غير مستند إلى شيء ، يسقط على الأرض من فوزه ، لكن لا بد من خبرة حسية سابقة لأعلم منها هذا التتابع بين الحادثين ، وإلا فليس فى وسع العقل البحت وحده أن يحتم بأن سقوط الحجر إلى الأرض متضمن الضرورة فى كون الحجر موجوداً فى الهواء ، وليس فى حكم العقل ما يمنع أن يستمر الحجر فى صعوده إلى أعلى بدل سقوطه إلى أسفل ، أو ما يمنع أن يتحرك الحجر إثر رميه فى الهواء نحو اليمين أو نحو اليسار ، وما دام العقل لا ينفى أن يتحرك الحجر فى أى اتجاه ، إذن فالخبرة هى مصدرنا فى العلم بأن الاتجاه الفعلى للحجر — بين الممكنات الكثيرة — هو الاتجاه إلى أسفل ؛ إننى إذا شهدت كرة من كرات البلياردو متحركة فى اتجاه كرة أخرى ساكنة ، فهل يقضى العقل المجرد بضرورة أن تتحرك الكرة الأخرى إذا ما مستها الأولى ؟ ألا يمكن عقلا تصورُ أن تسكن الكرتان معاً ؟ ألا يمكن عقلا أن تصدم الكرة المتحركة الكرة الساكنة وبدل أن تحركها تعود هى مرتدة أو تقفز فوقها ثم تسير بعد ذلك فى أى اتجاه ؟ هذه كلها ممكنات لا يرفضها العقل الخالص ، والخبرة السابقة وحدها هى التى تدلنا أيها هو الذى يحدث بالفعل :

(ب) تحليل العواطف

يستخدم هيوم لفظ « العواطف » ليدل به على شتى صنوف الغرائز والدوافع النفسية والميول والرغبات والانفعالات بالإضافة إلى ما نصطلح اليوم على تسميته بالعواطف كالحب والكراهية ، إلا أن هيوم برغم هذه السعة فى معنى « العواطف » فهو لا يريد للفظ أن يشمل الشعور باللذة والشعور بالألم ، لأنه يجعل هذين ضمن الانطباعات الحسية (أى فى الجانب الإدراكي لا فى الجانب الوجدانى) .

والعواطف، بالمعنى المقصود عند هيوم تنقسم أنواعاً ، فمنها الشهوات الفطرية التى ينشأ عنها كثير من أنواع الاستمتاع ، كالشهوة إلى الطعام وإلى الجنس مما لا ينبنى على خبرات سابقة ، وتلك هى العواطف الأولية ؛ يليها مجموعة أخرى من العواطف تشترك مع المجموعة السابقة فى أنها مؤسسة على الطبيعة البشرية ، لكنها تعود فتختلف عنها فى كونها تستند أيضاً إلى خبرات سابقة بمصادر اللذة والألم ؛ مثال ذلك رغبتنا فى لون بعينه من الطعام ، فها هنا نجد شهوة الطعام الفطرية مضافاً إليها خبرة سابقة بهذا الطعام المعين المرغوب فيه الآن ؛ وتلى هذه المجموعة الثانية من العواطف مجموعة ثالثة تكون فيها استثارة الخبرة الماضية مصحوبة بأفكار أخرى لا تتصل بالشيء المشتهى صلة مباشرة ، ولذلك فهيوم يسمى هذه المجموعة الثالثة من العواطف بالعواطف غير المباشرة ، وهو يحصرها فى أربع : الزهو والضعة والحب والكراهية ؛ وأخيراً هناك مجموعة رابعة من العواطف هى تلك التى تنشأ فى أنفسنا عند تأملنا للجمال أو القبح الذى يكون فى الأفعال أو الأشياء ، فهى العواطف التى نحسها إذ نستمتع برؤية الجميل وننفر من القبيح — ولئن كانت المجموعة الأولى توصف بأنها عواطف أولية لصلتها المباشرة بالغرائز الفطرية كالجوع والجنس ، فالمجموعات الثلاث الأخرى توصف بأنها عواطف ثانوية لأنها بمثابة التفرعات التى تنبنى على

تلك الغرائز لكنها ليست هى نفسها الغرائز.

ويفيض هيوم فى تحليل عواطف الزهو والضعة والحب والكراهية ليحدد الفوارق الدقيقة بينها ، ثم يتناول آخر الأمر موضوع المشاركة الوجدانية ليحلل كيفية انتقال الحالة الوجدانية من شخص إلى شخص

(ح) تحليل الأخلاق

هذا هو ثالث أجزاء « الرسالة » ، وهو جزء كان هيوم قد أعاد نشره فى كتاب مستقل كما أسلفنا القول فى هذا المقال ، وموضوع البحث فى هذا الجزء هو : على أى أساس نقيم أحكامنا الخلقية ؟ أنقيمها على أساس المنطق العقلى أم نقيمها على أساس الميول الوجدانية ، هل يكون الحكم على شىء بأنه فضيلة وعلى آخر بأنه رذيلة من قبيل الحكم على شىء بأنه مثلث وأن مجموع زواياه تساوى قائمتين ، أعنى من قبيل القضايا العلمية البرهانية التى لا يسع كل ذى عقل منطقى إلا أن يسلّم بها ؟ أو يكون من قبيل تأملنا للشىء الجميل نختلف فى الحكم على جماله باختلاف أذواقنا وطرائق النشأة التى نشأناها ؟

والرأى فى ذلك عند هيوم هو أن الحكم الخلقى قائم على الذوق والعاطفة ، لكنه لا بد من قيام العقل بتحليل الموقف الذى نحن بإزائه لكى يتاح لنا الإلمام بعناصره فنقبله أو نرفضه ، أما ان يقال إن الحكم الخلقى قائم على منطق العقل وحده فذلك مردود لأن المعرفة العقلية الصرف هى مجرد إدراك والإدراك وحده لا يقتضى عملا ، على حين أن الجانب الخلقى قوامه إرادة وعمل ، ولذلك كان الأنسب أن نخصص لفظتى «حق» و « باطل » حين نكون بإزاء الأفكار العقلية ، ولفظتى « خير » و « شر » حين نكون بازاء الحكم على أفعال ؛ إن الأحكام الخلقية تشتمل دائماً على معنى « الوجوب » فيجب على الإنسان أن يفعل كذا وألا يفعل كذا ، و « الوجوب » لا يجىء أبداً نتيجة مستنبطة مما هو « واقع » ، أى أنه لا يستمد أبداً من أحكام العقل ، لأن هذه الأحكام تقرر ما هو كائن ، وإذن فلا بد أن نلتمس له مصدراً آخر ، وهذا المصدر عند هيوم هو حاسة يحس بها الإنسان إحساس الرضا عندما يتأمل فعلا معيناً ، بحيث لا نستطيع أن نجد وراء الرضا شيئاً آخر سوى أنه شعور نحسه ، وبهذا القول يرتد حكمنا على الأفعال بأنها « خير » أو بأنها « شر » إلى إحساسات باللذة فى الحالة الأولى وإحساسات بالألم فى الحالة الثانية ، على أن تكون اللذة والألم فى هذه الحالات من طراز فريد هو الذى يجعلها لذة « خلقية » أو ألما « خلقيا » ومعنى هذا أن « الخير » و « الشر » يصحبان مقولتين أساسيتين فى الطبيعة البشرية ، مفطورتين فى تلك الطبيعة فطرة الحواس الأخرى من رؤية وسمع ولمس :

وهكذا يبنى هيوم مذهبه الأخلاقى على فطرة مجهولة فى طبيعة الإنسان ، وهى فترة الشعور بالرضا أو بالسخط إزاء أفعال معينة ، بشريطة أن يقوم العقل بتحليل المواقف التى نحن بصددها لنتبين حقائقها فينبزو فينا ذلك الشعور بالرضا أو بالسخط عن علم بالحقائق دون أن يكون نتيجة مستنبطة منطقياً منها ، وقد يحدث أن ما يُرْضى هو ما ينفع ، لكن ذلك لا يبرر لنا إن نقول أن الفضيلة هى فيما ينفع ، وفى هذا تفرقة بين هيوم وبين أنصار مذهب المنفعة فى الأخلاق .

٣ — نصوص مختارة من « رسالة فى الطبيعة البشرية »

١ — فكرة النفس :

هنالك فريق من الفلاسفة يتصور أننا فى كل لحظة نكون على وعى وثيق بما نسميه فينا « نفساً » حتى لنحس وجودها واستمرارها فى ذلك الوجود ، وأننا على يقين يجاوز حدود الأدلة البرهانية من أن تلك النفس تتصف ببساطة التكوين وبالذاتية الكاملة فى آن معاً ، ويزعم هؤلاء الفلاسفة أن أقوى أحاسيسنا ، وأعنف عواطفنا ، بدل أن يصرف أنظارنا عن هذا الرأى ، يزيده رسوخاً وثباتاً ، ويحملنا على أن ننظر إلى تأثيرها على «النفس» بما تحدثه فيها من ألم أو لذة ، وكل محاولة لإقامة برهان آخر تعد إخفاقاً له ، ذلك لأنه محال علينا أن نستمد برهاناً من واقعة — كائنةً ما كانتْ — بحيث نكون منها على وعى يوازى وعينا بالنفس قرباً منا ، كلا ولن نجد شيئاً قط نبلغ فى إدراكه مبلغ اليقين إذا نحن شككنا فى هذا .

غير أن هذه التوكيدات الإيجابية كلها — لسوء الحظ — مضادة لتلك الخبرة نفسها التى يحتكم إليها (أنصار الرأى السابق) برهاناً على صدق ما يقولون ، فليس لدينا أية فكرة عن « النفس » على النحو الذى أسلفنا شرحه ، وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تجئ ؟ إنه محال علينا أن نجيب عن هذا السؤال بغير الوقوع فى تناقض ظاهر وإحالة ، ومع ذلك فهو سؤال لا بد من الإجابة عنه ، فلا محيص لنا عن ذلك إذا أردنا أن نجعل فكرة النفس واضحة مفهومة ، إنه لا بد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسى واحد معين ، لكن النفس أو الذات الشخصية ليست انطباعاً بذاته من الانطباعات الحسية ، بل هى ذلك الشئ الذى يُفترض فيه أنه المرجع الذى تستند إليه انطباعاتنا وأفكارنا على اختلافها ، ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين ، للزِم أن يظل ذلك الانطباع على حالة دائماً ، لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها ، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائماً على هذا النحو ، لكن ليس هنالك انطباع واحد متّصف بالدوام وعدم التغير ، فالألم واللذة ، والحزن والسرور ، والعواطف والإحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً ، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة ، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحدى هذه الانطباعات أو من غيرها ، وبالتالى فليس هناك فكرة كهذه .

الرسالة ، نشرة سلبى بج ، ص ٢٥١

٢ — فى الأفكار المجردة

لقد أثير سؤالٌ بالغ الأهمية عن الأفكار « المجردة » أو « العامة » أتكون عامة أم تكون جزئية فى تصور العقل لها ؟ ولقد نازع فيلسوفٌ عظيم (يقصد باركلى) الرأى التقليدى فى هذا الصدد ، وقرر أن الأفكار العامة إن هى إلا أفكار جزئية رُبِطتْ باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى ، ويجعلها تستثير — إذا ما لزم الأمر — أفراداً أخرى شبيهة بها ؛ ولما كنتُ أعدُّ هذا كشفاً من أعظم وأنفس الكشوف التى تمت إبان الأعوام الأخيرة فى عالم الآداب ، فسأحاول هنا أن أؤيده ببعض الحجج التى أرجو أن تجاوز بالموضوع كل حدود الشك والجدل .

فواضح أننا فى تكويننا لمعظم أفكارنا العامة ، إن لم يكن كلها ، نجردها من الكم والكيف بجميع درجاتهما الجزئية ، وواضح كذلك أن الشئ (الذى

نشير إليه بالفكرة العامة) لا يُبْطِل انتماءه إلى نوع معين ، ما قد يطرأ عليه من اختلافات يسيرة فى امتداده المكانى أو الزمانى أو غير ذلك من الخصائص، ولذلك فقد يقال إن ثمة إشكالا صريحاً فيما يختص بطبيعة تلك الأفكار المجردة التى أثارت كل هذا الذى أثارته بين الفلاسفة من تأملات نظرية ، فالفكرة المجردة عن الإنسان تمثل الناس على اختلاف أحجامهم واختلاف صفاتهم ، وهو تمثيل لا تستطيع القيام به إلا باحدى طريقتين : فإما أن تمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصوره من أحجام ومن صفات ، وإما ألا تمثل فرداً جزئياً على الإطلاق ، أما وقد عُدَّ إحالةً أن نتصدى لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضى أن يكون العقل ذا قدرة لانهائية ، فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً فى صالح الافتراض الثانى ؛

وبهذا كان الغرض هو أن أفكارنا المجردة لا تمثل كما ولا كيفاً فى أية درجة جزئية محددة ، لكننى سأحاول أن أبيّن أن هذا الاستدلال خاطئ ، وذلك - أولا - بالبرهنة على أنه يستحيل استحالة قاطعة على إنسان أن يتصور كمًّا أو كيفا دون أن يكوّن لنفسه فكرةً دقيقة عن درجة ذلك الكم أو الكيف ؛ - ثانياً - بأن أبيّن بأنه وإن تكن قدرة العقل ليست باللانهائية ، إلا أنه فى وسعنا أن تكوّن فكرة عن كل الدرجات الممكنة للكم وللكيف دفعة واحدة ، على نحو - مهما يكن بعيداً عن الكمال - إلا أنه على الأقل قد يحقق كل الأغراض التى نستهدفها بالتفكير وبالنقاش .

رسالة فى الطبيعة البشرية ، نشرة سلبى بج ، ص ١٧ ، ١٨